Bento XVI e a Interpretação do Vaticano II

À medida que se aproximava o quadragésimo aniversário do encerramento do Concílio Vaticano II, começaram a se espalhar boatos de que o Papa Bento XVI usaria a ocasião para abordar a questão da interpretação do Concílio. O boato foi particularmente promovido por Sandro Magister, colunista do *L'Espresso* e autor de um boletim semanal amplamente lido na Internet. Durante algum tempo, Magister usou este boletim para criticar *A História do Vaticano II*, de cinco volumes, publicada sob a direção geral de Giuseppe Alberigo. Quando o último volume desta História apareceu, o boletim de notícias da Magister chamou de "história não neutra" (9 de novembro de 2001). O papel de Giuseppe Dossetti no Concílio e as propostas de reforma do *Istituto per le Scienze Religiose*, que ele fundou, foram objetos de três boletins separados (1 de dezembro de 2003; 3 de janeiro de 2005; 30 de agosto de 2005).

Em um artigo na internet em 22 de junho de 2005, sob o título: "Vaticano II: A Verdadeira História Ainda Não Contada", Magister deu grande destaque ao lançamento de um livro apresentado como um "contrapeso" à História de Alberigo. Por vários anos, seu autor, Agostino Marchetto, publicou críticas severas aos sucessivos volumes dessa história e aos vários volumes auxiliares gerados no decorrer do projeto patrocinado pelo Instituto de Bolonha. Marchetto havia reunido esses ensaios em um grande volume intitulado *Il Concilio Ecumenico Vaticano II: Contrappunto per la sua storia* e publicado pela Vatican Press[1].

O relato de Magister sobre o lançamento do livro deu muita atenção a um discurso do chefe da Conferência Episcopal Italiana, Cardeal Camillo Ruini. Magister interpretou o discurso de Ruini, juntamente com o livro de Marchetto, como um esforço necessário para contrabalançar a interpretação do Concílio atribuída a Alberigo e a uma suposta "escola de Bolonha", bem como para encerrar a "hegemonia" deste último sobre a interpretação do Vaticano II.

As principais críticas da *História do Vaticano II* foram: que o livro presta pouca atenção à história dos textos do Concílio e se concentra na mecânica e na política do Vaticano II; que confia demais em fontes privadas, como diários, e não o suficiente na *Acta* oficial; que põe em tensão as visões conciliares de João XXIII e Paulo VI, ou mesmo em contraste; que interpreta demais o Concílio em termos de descontinuidade e ruptura; que subestima os textos finais do Concílio em favor de um vago «espírito do Concílio».

Em um artigo na Internet em 5 de dezembro de 2005, Magister indicou que esperava que o Papa Bento XVI logo tratasse da questão da interpretação do Concílio. Em antecipação, ele reeditou um ensaio de Walter Brandmüller, presidente da Comissão Pontifícia para Estudos Históricos. O ensaio de Brandmüller, publicado pela primeira vez na edição de 29 de novembro do jornal diário da conferência episcopal italiana Avvenire, preferia platitudes teológicas à interpretação histórica do Concílio, que ele distinguia de outros concílios ecumênicos por ser de caráter pastoral e não dogmático, uma alternativa que Brandmüller parecia não aprovar. Ele achava que "o medo de pronunciar condenações doutrinárias e definições dogmáticas levava a amplas contradições entre os textos produzidos pelo Concílio"; e ele se permitiu julgar que "à luz dos desenvolvimentos históricos, é claro que o Vaticano II teria sido mais sábio seguir a orientação de Pio XII e encontrar a coragem de condenar expressamente o comunismo". Ele não achava que o Vaticano II deveria ser destacado de forma especial na longa história dos concílios ecumênicos e pensava que «a moderna distinção entre "pré-Vaticano II" e "pós-Vaticano II" é de base teológica e histórica duvidosa».

Magister considerou este ensaio "o prefácio perfeito" para o que o Papa diria em sua homilia na festa da Imaculada Conceição. Claramente, ele próprio «aguardou ansiosamente» o discurso em que

---

[1] A. Marchetto, *Il Concilio Ecumenico Vaticano II: Contrappunto per la sua storia*,Vatican City 2005.

esperava que o Papa se declarasse contra «a escola de Bolonha» e a sua visão do Vaticano II como «um novo começo» na história da Igreja. A homilia do Papa em 8 de dezembro, ao que parece, pelo menos em relação ao Vaticano II, era uma simples exortação oferecendo Nossa Senhora como a chave para entender o Concílio. Não houve referências a interpretações incorretas do Concílio.

1. Discurso de Natal do Papa na Cúria Romana

As observações tão esperadas do novo Papa finalmente apareceram como parte de seu discurso à Cúria Romana em 22 de dezembro de 2005.[2] O interesse em suas opiniões foi ainda maior porque ele próprio havia participado do Concílio como principal perito teológico do Cardeal Joseph Frings e como membro da ala progressista de teólogos. Além disso, ele já tinha publicado em várias ocasiões sobre Concílio e suas conseqüências, o mais famoso e controverso em um livro de entrevistas com Vittorio Messori.[3]

O Papa Bento XVI iniciou seu discurso na Cúria com um conjunto de perguntas que lembram aquelas com as quais João Paulo II convocou a sessão extraordinária do Sínodo dos Bispos em 1985: «Qual foi o resultado do Concílio? Foi recebido de modo correto? O que, na recepção do Concílio, foi bom, o que foi insuficiente ou errado? O que ainda deve ser feito?». O Papa não tenta respondê-las neste discurso, exceto na medida em que isso esteja implícito na observação de que «em vastas partes da Igreja, a recepção do Concílio teve lugar de modo bastante difícil». As dificuldades e as vastas áreas que afetaram não foram especificadas, mas suspeita-se que ele tenha em mente o mundo ocidental, isto é, a Europa Ocidental e as Américas.

As dificuldades na implementação do Concílio, diz ele, derivam do fato de que «duas hermenêuticas contrárias se embateram e disputaram entre si. Uma causou confusão, a outra, silenciosamente mas de modo cada vez mais visível, produziu e produz frutos». A antiga hermenêutica será imediatamente chamada de "hermenêutica da descontinuidade ou ruptura", a segunda "hermenêutica da reforma".

Imediatamente impressiona e causa estranheza os nomes dados a essas orientações interpretativas rivais. Em contraste com aquela que enfatiza a descontinuidade, pode-se esperar uma «hermenêutica da continuidade ou da fidelidade». Da mesma forma, em contraste com uma «hermenêutica da reforma», pode-se esperar que a outra visão seja chamada de “hermenêutica da revolução”. Em vez disso, temos a "descontinuidade" e a "reforma" colocadas em tensão, como se elas necessariamente contrastassem. Que elas não precisam se contrastar fica claro pela simples observação de que uma reforma genuína requer descontinuidade - afinal, algo deve mudar onde houver reforma. De fato, a maior parte da discussão do Papa Bento XVI sobre a hermenêutica da reforma é dedicada precisamente a pontos de descontinuidade no cumprimento do Concílio.

Também é um tanto estranho que o Papa fale de apenas duas interpretações concorrentes do Concílio. Ele certamente deve saber que existem mais de duas delas.[4] Na extrema direita (espera-se) estão os sedevacantistas, as pessoas que patrocinam sites dedicados a apontar «as heresias do Vaticano II». Mais para o centro estão os seguidores do arcebispo Marcel Lefebvre, que ele mesmo parou de dizer que o Concílio ensinava heresia e se contentou em chamá-lo de o maior desastre da história da Igreja. Há pessoas que pensam que a “descontinuidade” marca muitas das ações e ensinamentos do Concílio, mas não falam disso como “ruptura”, nem como uma questão de criar uma nova Igreja. Há pessoas que pensam que o Concílio sequer inovou onde o Papa, neste discurso, vê inovação: isto é, com relação ao entendimento da relação Igreja-mundo.

---

[2] O texto pode ser encontrado em seis idiomas no site do Vaticano: http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2005/december/documents/hf_ben_xvi_spe_20051222_roman-curia.html

[3] Ver *Diálogos Sobre a Fé* (Verbo, 1985 - publicação portuguesa);para ensaios anteriores, *Catholicism after the Council*, **in** The Furrow 18 (1967) 3-23; *Zehn Jahre nach Konzilsbeginn: Wo stehen wir?*, **in** Dogma und Verkündigung, München 1977, 433-41; *Principles of Catholic Theology: Building Stones for a Fundamental Theology*, San Francisco 1987, 367-93.

[4] Uma tipologia tríplice é oferecida por É. Fouilloux, *Histoire et evenement: Vatican II*, **in** Cristianesimo nella Storia 13 (1992) 515-38, e de minha autoria em *Interpreting the Second Vatican Council*, **in** Landas 1 (1987) 81-90, e em *Interpreting the Council: Catholic Attitudes toward Vatican II*, **in** Being Right: Conservative Catholics in America, ed. por M.J. Weaver, R.S. Appleby, Bloomington (IN) 1995, 17-36

Talvez o Papa tenha pensado que iria embaralhar seu argumento caso entrasse nessas diferenças; mas também é típico do estilo teológico do Papa, discernível em muitos de seus escritos, colocar uma questão teológica em termos de dicotomias em duas partes, como ele faz aqui em relação às hermenêuticas em conflito.

2. A hermenêutica da descontinuidade

O Papa Bento XVI é tão breve ao considerar a «hermenêutica da descontinuidade e da ruptura» que se acaba chegando a conclusão de que esse não era o ponto principal de seu discurso. Dois aspectos são apontados. Primeiro, que se «corre o risco de terminar numa ruptura entre a Igreja pré-conciliar e a Igreja pós-conciliar». Esse perigo é simplesmente observado sem comentários, o que é surpreendente, uma vez que o Cardeal Ratzinger, em outros escritos, se esforçou ao criticar a idéia de que há "rupturas" na vida da Igreja. Em vez disso, nesse discurso para a Cúria Romana, o Papa menciona imediatamente uma segunda característica dessa hermenêutica incorreta, a saber, a visão de que, por serem resultado de um compromisso, os documentos finais do Vaticano II não podem ser responsabilizados por terem produzido o verdadeiro «espírito do Concílio», que se encontra, ao contrário, «nos impulsos rumo ao novo, subjacentes aos textos». Uma paixão pelo novo seria, portanto, uma verdadeira fidelidade ao «espírito do Vaticano II».

Ao criticar esse ponto de vista, o Papa mostra com razão o quão vago é esse suposto «espírito do Concílio» e que grande variedade de propostas pode ser, e foi, incluída nele. Porém, ele oferece uma comparação que ilustra mais claramente o tipo de visão a qual ele se opõe. Ele diz que essa visão concebe um concílio ecumênico como uma espécie de convenção constitucional, ou assembléia constituinte, na qual seria possível acabar com uma constituição e escrever uma nova. Tal mandato nunca é dado aos bispos, mesmo quando reunidos em concílio; seu único papel é servir como administradores da constituição que Cristo deu à sua Igreja. O dom que ministram é aquele que deve ser mantido vivo para que possa dar frutos, como nas parábolas evangélicas que exprimem de maneira clara como num «Concílio dinâmica e fidelidade devam tornar-se uma só coisa».

Há algo curioso sobre esse comentário do Papa, pois não conheço ninguém que tenha comparado o Concílio Vaticano II a uma assembléia constituinte; e certamente isso nunca esteve na mente do editor e autores da História do Vaticano II. Obviamente, não é um procedimento incomum nos documentos romanos adotar uma visão que é considerada perigosa e empurrá-la um pouco mais (ou até muito), e depois repudiar a posição exagerada. Talvez Bento XVI, por essa comparação, quisesse advertir que «a hermenêutica da descontinuidade», levada ao extremo, é uma hermenêutica que vê o Concílio como revolucionário, pelo menos em seu «espírito».

3. Hermenêutica da reforma

Para fundamentar a chave interpretativa que ele favorece, Bento XVI recorre a dois discursos papais no Concílio, aquele com o qual o Papa João XIII abriu o Concílio em 11 de outubro de 1962, o outro com o qual o Papa Paulo VI o encerrou em 8 de dezembro, 1965. (Talvez fosse a intenção do Papa mostrar um parentesco fundamental entre os dois papas do Vaticano II, contra a idéia de que Paulo VI havia de alguma forma traído a visão de João XXIII.) De João XXIII, Bento XVI cita a famosa passagem na qual o papa anterior insistira que o Concílio não deveria se preocupar apenas em preservar a fé, como se fosse uma antiguidade, mas também em explorar como essa fé deveria ser «aprofundada e apresentada de modo que corresponda às exigências do nosso tempo». Isso requer a famosa distinção entre «o depósito da fé, isto é, as verdades contidas na nossa veneranda doutrina» e «o modo com o qual elas são enunciadas». Em sua breve reflexão sobre essa passagem, o Papa Bento XVI enfatiza o que é necessário para isso: um novo pensamento sobre a verdade cristã, uma nova e vital relação com ela, uma nova formulação dela. Uma interpretação frutuosa do Concílio combina, portanto, fidelidade e dinamismo.

É impressionante que apenas esses dois breves parágrafos sejam dedicados ao esforço do Concílio em reafirmar a importância da doutrina cristã de uma maneira que a torne mais inteligível e atraente para a contemporaneidade. Isso é algo surpreendente em um ex-professor de teologia, principalmente porque ele próprio foi o autor de vários comentários importantes e esclarecedores sobre textos e temas conciliares. Em um ensaio anterior, ele chegou a afirmar que se poderia distinguir interpretações do Concílio com base em quais os textos foram considerados basais: os textos doutrinários (*Sacrosanctum Concilium*; *Lumen gentium*; *Dei verbum*) ou os textos sobre a relação da Igreja com o mundo (*Digitatisatis humanae*; *Nostra aetate; Gaudium et spes*).[5] Parece que Bento XVI não desejava se concentrar nos elementos de descontinuidade que poderiam ser encontrados nos textos doutrinários do Concílio; ele preferiu ilustrar esses elementos pelo esforço do Concílio em envolver o mundo moderno de uma nova maneira, a tarefa conciliar à qual o Papa dedicou de longe a maior parte de sua palestra.

O Papa Bento XVI não cita um texto específico no discurso final de Paulo VI, mas a referência da página dada em seu texto é uma seção em que o Papa havia falado da alienação da Igreja e da sociedade nos séculos XIX e XX[6]. Bento XVI costuma indicar a urgência da questão da relação entre a Igreja e o mundo contemporâneo ou, como ele parece preferir referir-se a ela, a era moderna. Aqui é onde a descontinuidade parece ser mais evidente.

O Papa oferece uma rápida pesquisa histórica das dificuldades que a Igreja experimentou nos quatro séculos anteriores, começando com o julgamento de Galileu (descrito com uma certa sutileza, como um «começo muito problemático»), passando para a religião redutora de Kant e para a «fase radical» da Revolução Francesa, que não deixava espaço para a Igreja e a fé, terminando com o «liberalismo radical» do século XIX e com as ciências naturais que alegavam não ter necessidade da «hipótese de Deus». Sob o Papa Pio IX, a Igreja havia respondido com «ásperas e radicais condenações de tal espírito da era moderna» que parecia que «não havia mais qualquer espaço aberto para uma compreensão positiva e frutuosa», dadas também as recusas igualmente drásticas daqueles que se consideravam «representantes da era moderna». Esse impasse, e as críticas implícitas à Pio IX, fornecem o pano de fundo contra o qual Bento expõe a novidade do Vaticano II.

Ele foi preparado, diz ele, por certos desenvolvimentos. Em uma declaração que agradaria John Courtney Murray[7], o Papa aponta para o reconhecimento de que o experimento político americano oferece «um modelo de Estado moderno diferente daquele teorizado pelas tendências radicais originadas na segunda fase da revolução francesa». Enquanto isso, as ciências naturais estavam aprendendo a ser mais modestas sobre seus alcances e limites. Desenvolvimentos também estavam ocorrendo na Igreja. Entre as duas guerras mundiais, especialmente após a segunda, «homens de Estado católicos demonstraram que pode existir um Estado laico moderno, que porém não é neutro em relação aos valores, mas vive haurindo das grandes fontes éticas abertas pelo cristianismo». (Talvez uma referência a Konrad Adenauer?[8]) Finalmente, o ensino social católico estava se desenvolvendo e oferecendo uma "terceira via" entre o liberalismo radical e a teoria marxista de Estado.

Como resultado de tudo isso, quando o Concílio foi aberto, três círculos de perguntas, definindo um único problema geral, aguardavam respostas, exigiam novas maneiras de definir a atitude da Igreja

---

[5] Ver Ratzinger, *Principles of Catholic Theology: Building Stones for a Fundamental Theology, pp. 378-79.* (**N.T.:** Sem tradução para língua portuguesa).

[6] Paulo VI falou que a Igreja esteve nos últimos séculos "ausente e distante da cultura secular"; ver *Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II*, *Constitutiones, Decreta, Declaratones, Typis Polyglottis Vaticanis* 1974, 1067..

[7] **N.T.:** John Courtney Murray, SJ, era um sacerdote e teólogo jesuíta americano, conhecido principalmente por seus esforços para reconciliar o catolicismo e o pluralismo religioso, concentrando-se particularmente na relação entre liberdade religiosa e as instituições de um estado moderno estruturado democraticamente

[8] **N.T.:** Konrad Hermann Joseph Adenauer foi um político alemão cristão-democrata, advogado, prefeito de Colônia e também um dos arquitetos da economia social de mercado. Foi ainda chanceler da República Federal da Alemanha e presidente da União Democrata-Cristã.

em relação a eles: (1) a relação entre fé e as ciências modernas, incluindo também a história moderna, aqui apresentada pelo Papa como se fosse tão redutora quanto as ciências naturais; (2) a relação entre a Igreja e o Estado moderno, este último descrito como um «que abria espaço aos cidadãos de várias religiões e ideologias, comportando-se em relação a estas religiões de modo imparcial e assumindo simplesmente a responsabilidade por uma convivência ordenada e tolerante entre os cidadãos e pela sua liberdade de exercer a própria religião» (esse papel limitado também é uma descrição que Murray teria apreciado); (3) a relação entre a fé cristã e as religiões do mundo, especialmente o judaísmo. O adjetivo «novo» ocorre três vezes nesta seção, e o Papa admite que nessas áreas um certo grau de descontinuidade de fato emergiu

Nos comentários do Papa sobre os desenvolvimentos que levaram a essa situação, pode-se ouvir ecos da posição que ele estabeleceu trinta anos antes, quando disse que *Gaudium et spes*, *Dignitatis humanae* e *Nostra aetate*, representam «uma revisão do Programa de Pio IX, uma espécie de contra-currículo». Então ele falou dos desenvolvimentos do século XX, começando com Pio XI, como resultado dos quais

«[...] a unilateralidade da posição adotada pela Igreja sob Pio IX e Pio X em resposta à situação criada pela nova fase da história inaugurada pela Revolução Francesa foi em grande parte corrigida *via facti*, especialmente na Europa Central, mas ainda não havia uma nova declaração básica da relação que deveria existir entre a Igreja e o mundo que veio a existir depois de 1789. De fato, uma atitude amplamente pré-revolucionária continuou a existir nos países. com fortes maiorias católicas. Hoje em dia quase ninguém negará que as Concordatas espanhola e italiana se esforçaram para preservar ao máximo uma visão de mundo que não correspondia mais aos fatos. Hoje em dia, quase ninguém negará que no campo da educação e no que diz respeito ao método histórico-crítico da ciência moderna existiram anacronismos que correspondiam intimamente a essa adesão a uma obsoleta relação Igreja-Estado».

Nesse contexto, *Gaudium et spes* pode ser interpretados como «uma tentativa de reconciliação oficial com a nova era inaugurada em 1789».[9]

Para entender e avaliar adequadamente a descontinuidade que esse esforço implicava, disse o Papa à Cúria Romana, é preciso fazer certas distinções. O primeiro distingue «entre as situações históricas concretas e as suas exigências», por um lado, e «princípios», por outro. Essa foi, é claro, a distinção na questão da Igreja e Estado que foi solicitada por pessoas como Jacques Maritain e Murray e foi rejeitada por seus críticos romanos e americanos para os quais o estado confessional católico era um ideal teológico, até dogmaticamente necessário. Para o Papa Bento XVI, no entanto, é uma distinção válida e importante. Afirmar a continuidade no nível de princípios e a descontinuidade no nível de aplicações concretas - «este processo de novidade na continuidade» - revela «a natureza da verdadeira reforma» e fundamenta a hermenêutica da reforma. Uma afirmação de descontinuidade em relação ao Vaticano II, portanto, é comum às duas hermenêuticas que o Papa contrapôs. O conflito entre a hermenêutica rival do Papa não gira em torno da questão da continuidade versus descontinuidade.

O Papa continua explicando e ilustrando sua distinção. As decisões da Igreja em relação a certas formas de liberalismo ou a interpretações liberais da Bíblia tinham que ser contingentes porque se referiam a realidades concretas e mutáveis. Creio que ele se refere aqui às condenações da liberdade religiosa nos últimos dois séculos e aos decretos da Pontifícia Comissão Bíblica no início do século passado. Nas observações com as quais ele apresentou a «Instrução sobre a Vocação Eclesial do Teólogo» (*Donum veritatis*), Ratzinger já havia apontado esses textos como exemplos de decisões magisteriais que «não podem ser a última palavra sobre um assunto em si»; «disposições provisórias», são válidas em sua essência, mas podem precisar de «retificação adicional» em relação a «detalhes

---

[9] Ver Ratzinger, *Principles of Catholic Theology: Building Stones for a Fundamental Theology, pp. 381-82.* (**N.T.:** Sem tradução para língua portuguesa).

individuais influenciados pelas circunstâncias da época». Ele então sustentou que «como um grito de alerta contra adaptações precipitadas e superficiais, elas permanecem totalmente justificadas; [...] mas os detalhes das especificações de seu conteúdo foram posteriormente substituídos, uma vez que eles cumpriram seu dever pastoral em um determinado momento »[10]

Em suas observações à Cúria Romana, Bento XVI faz uma distinção talvez mais válida quando afirma que apenas os princípios expressam o elemento duradouro; «As formas concretas», em vez disso, dependem da situação histórica e, portanto, são mutáveis. «Assim as decisões de fundo podem permanecer válidas, enquanto as formas da sua aplicação a estes novos podem mudar». O Papa oferece uma ilustração: «se a liberdade religiosa for considerada como expressão da incapacidade do homem para encontrar a verdade e, consequentemente, se torna canonização do relativismo, consequentemente ela, por necessidade social, foi elevada de modo impróprio a nível metafísico e está privada do seu verdadeiro sentido, com a consequência de não poder ser aceite por quem crê que o homem é capaz de conhecer a verdade de Deus». Muito diferente é uma visão da liberdade religiosa que a vincula à necessidade de coexistência social e a deriva do fato de que «a verdade não pode ser imposta do exterior, mas deve ser feita pelo próprio homem somente mediante o processo do convencimento». A liberdade religiosa, no primeiro sentido, portanto, a Igreja só pode condenar; liberdade religiosa no segundo sentido a Igreja pode abraçar.

Que esta é uma boa ilustração da distinção entre princípios e aplicações concretas não está totalmente claro. A diferença aqui não é uma questão de circunstâncias, mas de duas noções diferentes de liberdade religiosa. Os mesmos princípios poderiam logicamente levar à rejeição do primeiro e à aceitação do segundo.

Também é discutível que essa distinção também explique toda a história do ensino do magistério em relação à liberdade religiosa de Gregório XVI (que chamou de loucura) a João Paulo II (que a considerava o direito humano mais básico). Nos 150 anos antes do Vaticano II, houve católicos que defendiam a liberdade religiosa no estado moderno, mas não o fizeram por motivos agnósticos ou relativísticos, o que não impediu que muitos deles se tornassem objeto de censura e suspeita eclesiásticas. Foi o fracasso romano em considerar que havia um meio termo possível entre o indiferentismo e o establishment que causa tristeza quando se revisa toda essa história. O que eram de fato aplicações variáveis de princípio, como, por exemplo, o ideal do estado confessional, foram tomadas como conseqüências lógicas necessárias da doutrina imutável. Onde o princípio parou e a aplicação contingente começou foi o ponto principal em questão.

Com a *Dignitatis humanae*, o Papa continua, o Concílio reconheceu e tornou o seu «um princípio essencial do Estado moderno»; mas, ao mesmo tempo, diz ele, «recuperou novamente o património mais profundo da Igreja»; com esta declaração, a Igreja poderia encontrar-se em plena harmonia com os ensinamentos de Jesus e com os exemplos dos mártires. Diz-se que estes últimos rejeitaram claramente a religião do Estado e morreram pela liberdade de consciência e pela liberdade de professar sua própria fé - «uma profissão que por nenhum Estado pode ser imposta, porém pode ser realizada somente com a graça de Deus, na liberdade da consciência». Uma Igreja missionária hoje, ele diz, tem que se comprometer com a liberdade de fé. O Papa aqui retrocedeu ao longo dos séculos da cristandade ao exemplo da Igreja dos mártires, que ilustra o «patrimônio mais profundo da Igreja». Esta é, obviamente, uma crítica implícita aos séculos que se seguem.

Quando o Papa Bento XVI se aproximou do final de suas observações, ele voltou à questão da continuidade e descontinuidade:

«O Concílio Vaticano II, com a nova definição da relação entre a fé da Igreja e determinados elementos essenciais do pensamento moderno, reviu ou melhor corrigiu algumas decisões históricas, mas nesta aparente descontinuidade, manteve e aprofundou a sua íntima natureza e a sua verdadeira

---

[10] J. Ratzinger, *Theology is not Private Idea of Theologian*, **in** L'Osservatore Romano (English Edition), July 2, 5.

identidade. A Igreja, quer antes quer depois do Concílio, é a mesma Igreja una, santa, católica e apostólica peregrina nos tempos».

Depois de tudo o que ele disse até agora, é surpreendente encontrar o Papa se referindo à descontinuidade como simplesmente «aparente». Ele já havia dito que elementos de descontinuidade apareceram nos textos conciliares sobre a relação da Igreja com a era moderna e que, na questão da liberdade religiosa, o Concílio havia permitido que a Igreja se juntasse ao exemplo de Cristo e ao testemunho dos mártires. Talvez fosse mais consistente dizer que essa descontinuidade real não ameaçou a verdadeira natureza e identidade da Igreja, mas permitiu que a Igreja recuperasse elementos que haviam sido comprometidos.

Também pode valer a pena explorar o que poderia ser entendido por «Igreja» no parágrafo que acabamos de citar: o que é, ou melhor, quem é que permanece o mesmo no meio de tais novos relacionamentos? Afinal, não é apenas o mundo que mudou ao longo dos últimos séculos, e o ponto principal que o Papa busca demonstrar é que a Igreja teve que propor novas definições da relação entre sua fé e o mundo moderno. Se agora se entende de maneira diferente em relação a esse mundo e age de acordo com o novo entendimento e os novos relacionamentos, então é nesse sentido e nesse grau que não é «a mesma Igreja». Uma Igreja que estava pronta para condenar Jacques Maritain por sua idéia de uma «nova cristandade» e uma Igreja que proclama o direito à liberdade religiosa baseada na dignidade humana não é, em todos os aspectos, a mesma Igreja.[11]

Nos parágrafos finais, o Papa resume o que o Concílio fez enquanto um «"sim" fundamental para a era moderna » e enquanto «o passo dado pelo Concílio em direção à era moderna». Ele se esforça para apontar que esse não foi e não poderia ser um Sim indiscriminado e que existem aspectos importantes nos quais a Igreja deve permanecer «um sinal de contradição». Repetindo algo que ele disse muitas vezes em outros lugares, ele diz que o Concílio eliminou «contradições errôneas ou supérfluas, para apresentar a este nosso mundo a exigência do Evangelho em toda a sua grandeza e pureza».

Este passo, que é a mais recente maneira pela qual o problema perene da relação entre a fé e a razão foi tratado, pode ser comparado a eventos em épocas anteriores. Biblicamente, houve a exortação de São Pedro aos cristãos para estarem prontos para dar uma razão para a esperança que há neles,[12] algo que foi realizado no grande encontro patrístico com a cultura grega. O segundo grande exemplo é o do século XIII, com o encontro entre o pensamento cristão e o aristotelismo, mediado por filósofos judeus e árabes. O perigo então era que, por estar sua tradição tão imbuída do platonismo, seria agora considerada uma «contradição irreconciliável» entre fé e razão. Foi necessário o gênio de Tomás de Aquino para promover «uma relação positiva com a forma de razão dominante no seu tempo». Infelizmente, o Papa não pode se referir, nos séculos seguintes a Tomás de Aquino, a qualquer envolvimento positivo com formas da razão contemporânea da qualidade ou do sucesso dos empreendimentos patrísticos e tomistas. Isso é muito tempo - 700 anos! Depois de evocar mais uma vez o caso negativo de Galileu e depois de uma vaga referência às muitas fases do «difícil debate entre a razão moderna e a fé cristã», ele diz que «com o Concílio Vaticano II chegou a hora em que se requeria uma ampla reflexão». Nos documentos conciliares pode ser encontrado o esboço geral, a direção geral, na qual esse diálogo entre fé e razão deve ser realizado.

4. Continuidade e descontinuidade no Vaticano II

---

[11] O próprio Ratzinger havia afirmado isso alguns anos atrás: «O cristianismo nunca existiu em um estado puramente fora do mundo. Por existir nos homens, cujo comportamento é "o mundo", nunca aparece concretamente, exceto em um relacionamento com o mundo. Esse entrelaçamento com o mundo pode significar que, em um aparente choque entre fé e mundo, não é o próprio cristianismo que está sendo defendido contra o mundo, mas apenas uma forma particular de sua relação com o mundo que está sendo defendida contra outra forma. Por exemplo, o que pode parecer um conflito entre fé e mundo pode realmente ser um conflito entre o século XIII e o XX, porque a polarização da existência cristã do século XIII está sendo identificada com a própria fé», *Der Christ und die Welt. von heute,* ***in*** *Dogma und Verkündigung* ..., 187.

[12] O Papa faz a substituição comum de «fé» por «esperança» no texto de 1 Pedro 3,15.

No final, fica-se a impressão de que a acentuada disjunção entre orientações hermenêuticas rivais com as quais o Papa iniciou suas observações sobre o Concílio se tornou muito menos acentuada no curso de sua argumentação. A «reforma» que Bento XVI vê como o coração da conquista do Concílio é em si uma questão de «novidade na continuidade», de «dinâmica e fidelidade»; na verdade, envolve elementos importantes de «descontinuidade». É claro que é possível contrastar duas abordagens dizendo-se de uma: "Você enfatiza apenas a continuidade!" E da outra: "Você enfatiza apenas a descontinuidade!" Mas essas posições são abstrações e seria difícil encontrar alguém que mantenha uma das posições. Talvez a hermenêutica contraposta do Papa represente o que os sociólogos chamam de "tipos ideais", ferramentas possivelmente úteis para definir questões importantes, mas que não devem ser tomadas como descrições literais de posições realmente ocupadas por qualquer pessoa. Uma hermenêutica da descontinuidade não precisa ver ruptura em todos os lugares; e uma hermenêutica da reforma, ao que parece, reconhece algumas descontinuidades importantes.

Pode ser útil reconhecer que a questão da continuidade pode ser colocada do ponto de vista doutrinal, teológico, sociológico ou histórico. Do ponto de vista doutrinário, há clara continuidade: o Vaticano II não descartou nenhum dogma da Igreja e não promulgou nenhum novo dogma. Por outro lado, o Concílio recuperou doutrinas importantes que foram relativamente negligenciadas nos séculos anteriores: por exemplo, a colegialidade dos bispos; o sacerdócio de todos os batizados; a teologia da igreja local; a importância das Escrituras; etc. Reafirmar essas coisas significava colocar outras doutrinas em contextos mais amplos e ricos do que antes. Finalmente, o Concílio partiu da linguagem normal de concílios ecumênicos como Trento e Vaticano I e seguiu a ordem do Papa João de oferecer uma visão positiva da fé e fazê-lo em uma retórica mais acessível, particularmente, como ele também pediu, para abster-se do tipo de anátema pronunciado por concílios ecumênicos anteriores.

Teologicamente, o Concílio foi fruto de movimentos de renovação teológica no século XX: nos estudos bíblicos, patrísticos e medievais; em teologia litúrgica; na conversa ecumênica; em encontros novos e mais positivos com a filosofia moderna; em repensar a relação Igreja-mundo; no repensar o papel dos leigos na Igreja. A maioria desses movimentos, se não todos, havia sofrido alguma suspeita ou desaprovação oficial nas décadas anteriores ao Concílio, atitude refletida nos textos oficiais preparados para o Vaticano II. Houve um drama real na primeira sessão do Concílio (1962), quando esses textos foram severamente criticados por deixarem de lado a renovação teológica e pastoral já em andamento. A liderança do Concílio foi transferida para prelados que estavam abertos a essa renovação, e os teólogos que estavam sob uma nuvem de suspeita por anos foram trazidos como especialistas oficiais. Em tudo isso, houve uma descontinuidade considerável.

Do ponto de vista da sociologia e da história, olhamos para o Concílio em um cenário mais amplo e não podemos limitar-nos às intenções dos papas e bispos ou aos textos finais. Agora, estuda-se o impacto do Concílio como experimentado, observado e implementado. Desses pontos de vista, é difícil não enfatizar a descontinuidade, a experiência de um evento, a ruptura com a rotina. Essa é a linguagem comum usada pelos participantes e observadores da época - as reflexões do jovem Joseph Ratzinger após cada sessão, publicadas em inglês como *Theological Highlights of Vatican II [Destaques Teológicos sobre o Vaticano II]*, são um bom exemplo.[13] É a partir dessa perspectiva que James Hitchcock[14] chama o Vaticano II de «o evento mais importante da Igreja nos últimos quatrocentos anos», e o historiador/sociólogo francês Emile Poulat salienta que a Igreja Católica mudou mais nos dez anos após o Vaticano II do que nas centenas de anos anteriores.[15]. Posições similares são mantidas por pessoas ao longo de todo o espectro ideológico. Independente deles consideram o que aconteceu como bom ou ruim, o fato é que todos concordam que «algo aconteceu».

---

13 J. Ratzinger, *Theological Highlights of Vatican II*, New York 1966. - Sem tradução para o português.

14 James Hitchcock é americano, professor de história na Universidade de St. Louis. Autor de vários livros, incluindo: *The Supreme Court and Religion in American Life; The Recovery of the Sacred; What Is Secular Humanism; and Catholicism and Modernity: Confrontation or Capitulation?*

15 J. Hitchcock, *Catholicism and Modernity: Confrontation or Capitulation?*, New York 1979, 75; E. Poulat, *Une Église ébranlée: Changement, conflit et continuité de Pie XII à Jean Paul II*, Paris 1980, 41.

Seria útil se essas distinções de ponto de vista fossem lembradas. Elas poderiam ajudar a identificar onde exatamente as diferenças na interpretação do Vaticano II realmente se encontram e a avaliar se elas realmente estão em conflito uma com a outra. O próprio desempenho do Papa Bento 16 neste discurso é, por si só, um exemplo de um esforço sério de discernimento e elevou muito o nível de discussão precedente.

Quanto à *petite histoire* com a qual comecei, não é possível ler as observações do Papa Bento XVI sobre a hermenêutica do Concílio como um repúdio à História do Vaticano II. Nem os editores nem os autores de capítulos individuais nos cinco volumes consideram exagerada a hermenêutica da descontinuidade que o Papa critica. Nenhum deles nega a continuidade da Igreja na fé. Onde eles apontam para ruptura ou descontinuidade, é precisamente onde o Papa a colocou: no esforço do Concílio voltado a um engajamento mais bem-sucedido com o mundo moderno do que o alcançado pelas atitudes e estratégias anti-modernas adotadas pelo papado desde o Revolução Francesa. Essa foi *la epoca svolta [ponto de virada]* que Giuseppe Alberigo[16] propôs como o significado histórico do Concílio Vaticano II e, longe de ser repudiada, parece-me que foi afirmada e confirmada pelo Papa Bento XVI.

Joseph A. Komonchak,
The Catholic University of America

Resumo: A História do Vaticano II, editada por G. Alberigo[17], havia sido alvo de críticas severas e alguns esperavam que o Papa Bento XVI estivesse do lado dos críticos. Entretanto, em seu discurso à Cúria Romana, em 22 de dezembro de 2005, embora distinga entre uma «hermenêutica da descontinuidade» e uma «hermenêutica da reforma», o próprio Papa apresentou o trabalho do Concílio, especialmente no que diz respeito à relação da Igreja com o mundo, em termos de «novidade» ou «dinamismo» e de «continuidade» ou «fidelidade», uma posição que não pode ser tomada como um repúdio à História de Alberigo

Notas

[16] **N.T.:** Giuseppe Alberigo (Cuasso al Monte (Varese), 1926 - Bolonha, 15 de junho 2007) foi um importante historiador da Igreja Católica. Estudou na escola de Hubert Jedin, historiador alemão, e na de Delio Cantimori em Firenze; seu mestre foi Giuseppe Dossetti, da quem herdou uma visão da história da Igreja com uma função de promover as orientações progressistas da política eclesiástica. A sua obra mais importante foi a direção da iniciativa editorial *Storia del Concílio Vaticano II*, mas o seu caráter progressista não teve unânime acolhimento no âmbito católico.

[17] **N.T.:** Obra traduzida para o português, publicada pela Editora Vozes.